EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA Y VIRTUDES EPISTÉMICAS

CARLOS PEREDA

Para que una creencia pueda considerarse saber, además de ser verdadera, al menos tiene que estar justificada de una manera apropiada. Con el fin de alcanzar estos propósitos a menudo se presupuso la necesidad de encontrar algunas técnicas privilegiadas, un *método* relativamente invariable y, sobre todo, acontextual –en lo posible *a priori*– para conducir rectamente la razón y, así, lograr creencias bien justificadas (la epistemología como "filosofía primera"). Ésta fue la aspiración normativa de gran parte de la tradición, de Descartes a K. Popper o R. Chisholm. Ahora bien, poco a poco se fueron acumulando fuertes dudas de que pudiera haber algo así como ese ambicioso "método" que se quería encontrar. Por el contrario, en los últimos años, y desde las posiciones más dispares, reiteradamente se nos ha invitado a suprimir esa esperanza. En cambio, lo que se busca es "naturalizar" la epistemología y, con ello, eliminarle sus pretensiones normativas, reduciendo las tareas epistemológicas a capítulos de la psicología o la sociología del razonar, a fragmentos de la inteligencia artificial, de las ciencias cognitivas, de las neurociencias o de la biología, a la historia de la ciencia o del saber en general.

De esta manera parecería que nos enfrentamos a un dilema: o retenemos las aspiraciones normativas de la epistemología tradicional y continuamos buscando un método más o menos invarible del saber o, al menos, reglas en sentido estricto, esto

es, criterios precisos, fijos y generales para obtener y calificar las justificaciones de nuestras creencias, o reducimos la epistemología a alguna ciencia descriptiva, renunciando a todo propósito normativo.

Creo que se trata de algo más que de un dilema entre otros, pues de nuestra actitud con respecto a él depende de cómo, en general, concebimos la empresa del saber. Por eso podríamos pensarlo como el *primer* dilema de cualquier trabajo en epistemología: dilema que seguramente precondicionará el resto de las otras reflexiones. Y esto es así también si se considera que nos encontramos ante un falso dilema.

Como creo que, en efecto, se trata de un falso dilema, para explorar una manera de disolverlo –*una* entre otras– daré un rodeo defendiendo las siguientes tesis:

(1) La epistemología ha sido y debe ser una disciplina, por lo menos en parte, normativa.

(2) Para alcanzar los fines de cualquier buena epistemología, ciertas disposiciones valiosas para saber, conocidas como "virtudes epistémicas", deben cumplir un papel importante.

En lo que sigue defenderé muy brevemente ciertos aspectos de cada una de esas tesis para proponer luego un concepto de normatividad reflexiva.

I

Discutamos la tesis (1). En un conocido trabajo, Quine nos propone "naturalizar" la epistemología:

> La epistemología, o algo parecido a ella, es simplemente un capítulo de la psicología y, por lo tanto, de la ciencia de la naturaleza. Estudia un fenómeno natural, a saber, un sujeto humano físico. Suponemos para este sujeto humano cierto *input* experimentalmente controlado, por ejemplo, ciertas pautas de irradiación de distintas clases de frecuencias, y en el transcurso del tiempo el sujeto produce como *output* una descripción tridimensional del mundo y de su historia.[1]

[1] Quine 1969, pp. 82-83.

A primera vista resulta difícil interpretar esta propuesta reduccionista, que podemos llamar la "propuesta original" quineana, como un modo de "hablar mejor de lo mismo": de llevar a cabo de manera más adecuada las tareas epistemológicas tradicionales. Más bien, se tiene la fuerte sospecha de que nos encontramos ante un "cambio de tema": ¿se busca sustituir las viejas preocupaciones por otras radicalmente diferentes? ¿Por qué afirmo esto? Creo que mi sospecha se aclara si recordamos algunos textos fundamentistas de la epistemología moderna.

En el *Discurso del método*, Descartes nos propone una serie de reglas con propósitos, a la vez, terapéuticos y sistemáticos: se trata de arrojar las creencias mal justificadas y de elaborar una técnica tal de justificación que efectivamente nos permita lograr saberes (o como quizá preferiría Descartes: que nos conduzca a la certeza). El título de un libro de Spinoza –en varios sentidos paralelo al *Discurso*– ya es, al respecto, toda una declaración de principios: *Tractatus de intellectus emendatione*. Por lo menos en parte, la epistemología tradicional tiene que ver, pues, con la tarea acerca de cómo justificamos nuestras creencias: nos preguntamos si creer en algo es correcto o no. Las justificaciones nos otorgan algo así como "licencias para creer".

Por otra parte, queda claro que palabras como "justificar", "respaldar" o "razonable" son palabras normativas: indican qué es permisible creer.

Sin embargo, si la epistemología se convierte en "un capítulo de psicología" descriptiva, no podrá cumplir las tareas normativas a que hacen referencia esas palabras: la mera descripción de procesos psicológicos o sociológicos *no nos dice todavía nada* acerca de cuándo esos procesos están "justificados", "respaldados" o son "razonables", y cuándo no lo son.

Sin embargo, ¿podemos descartar las tareas normativas? ¿Podemos resignarnos a describir los procesos psicológicos del creer, del razonar y del juzgar sin calificar cuándo se cree racionalmente y cuándo no, cuándo se razona bien o mal, cuándo juzgamos con rectitud y cuándo lo hacemos con torpeza? Creo que no podemos prescindir de los conceptos normativos de la epistemología so pena de sucumbir en una reducción al absurdo que impediría incluso juzgar si estamos describiendo de

manera justificada y verdadera los procesos psicológicos que se pretenden describir.

Pero hay que hacer una observación más fundamental todavía: ni siquiera podemos comprender el concepto de creencia si no comprendemos el concepto de creencia justificada y verdadera, si no comprendemos que, en condiciones normales, cada vez que creemos en una aserción pretendemos que esa aserción está justificada y es verdadera. Sin esas pretensiones normativas no podemos ni creer ni formular aserciones.

Más de quince años después de haber publicado sus primeros ensayos sobre epistemología naturalizada, Quine se retracta de su asepsia normativa inicial o, tal vez, simplemente corrige la recepción (por lo demás, bastante generalizada) que habían tenido sus ideas. En cualquier caso, hablaré de una "propuesta modificada" de Quine:

> La naturalización de la epistemología no arroja por la borda el ámbito normativo ni se conforma con describir procedimientos en curso de manera indiscriminada. En mi opinión, la epistemología normativa es una rama de la ingeniería. Es la tecnología de la búsqueda de la verdad o, utilizando un término epistemológico más adecuado, de la predicción.[2]

A partir de esta "propuesta modificada" sobre la naturalización de la epistemología puede interpretarse que Quine en alguna medida regresa a "hablar mejor de lo mismo", en el sentido de que, si no me equivoco, Quine procura hablar mejor de aquello de lo que ya había hablado la epistemología tradicional. (También Descartes usa la analogía del ingeniero.) Así, la epistemología naturalizada no se reduce, como parecía sugerir la propuesta original, a una versión refinada del *mito de lo dado* (a la descripción de procesos psicológicos, o biológicos, o sociológicos, o históricos). Por el contrario, Quine busca reformular esta disciplina reteniendo gran parte de la actividad normativa clásica, aunque eliminando cualquier veleidad de que estamos ante una actividad *a priori*.

Reitero: descriptivamente –por ejemplo, a partir de la propuesta original de Quine– podemos apelar de manera externa

[2] Quine 1986, pp. 664-665.

a las conexiones causales acerca de las cuales nos informan la biología, la historia, la sociología y la psicología del saber y enumerar las diferentes respuestas que se han dado a nuestra pregunta en varias épocas y lugares. Pero, si no me equivoco, un puro descriptivismo externalista conduce a la reducción al absurdo ya anotada: a partir de la propuesta original quineana, a partir de la "naturalización descriptivista" de la epistemología, ni siquiera podríamos preguntar si las creencias en las descripciones en cuestión están justificadas y son verdaderas.

En cambio, adoptando un punto de vista normativo no sólo tenemos que acumular descripciones biológicas, psicológicas, sociológicas e históricas, sino también discutir internamente –reflexivamente– sus *razones*: posibles evaluadores de tales descripciones y, antes todavía, posibles propósitos para la epistemología.

En este sentido consideremos las dos propuestas de Quine:

(a) la epistemología es la tecnología de la búsqueda de la verdad, y

(b) la epistemología es la tecnología de la búsqueda de la predicción.

En contra de (b) se podrá indicar que tanto en las ciencias como en la vida cotidiana no nos conformamos con predecir sucesos, queremos también "comprenderlos", en el sentido de: buscamos integrar sistemáticamente esas predicciones en el resto de los otros saberes que consideramos verdaderos y justificados.[3]

[3] Al respecto se ha comparado a menudo la astronomía babilónica con la astronomía griega. La astronomía babilónica lograba predicciones relativamente exactas de algunos sucesos celestes –logró predecir ciertos eclipses–, pero a partir de mitos que nada tienen que ver con lo que hoy consideramos teorías científicas. En cambio, la astronomía griega, aunque acertaba mucho menos en sus predicciones, poseía teorías explicativas que, en varios sentidos, podemos considerar pertenecientes al mismo tipo de teorías explicativas que las teorías científicas actuales (por ejemplo, se explicaban fenómenos naturales a partir de fenómenos naturales y no a partir de la intervención de dioses). Resulta interesante subrayar que, mientras que la astronomía babilónica se estancó, la astronomía griega a partir de Andrónico de Rodas consiguió integrar ambas tradiciones y constituye el comienzo de nuestra astronomía (*cfr.* Toulmin 1961). Por supuesto, no quiero decir con ello que el poder predictivo de

La propuesta (a) de Quine parece más defendible: la epistemología como tecnología de la búsqueda de la verdad. No obstante, ¿queremos sólo acumular verdades? Aquí hay que formular un argumento en algún sentido análogo al argumento en contra del poder predictivo como propósito de la epistemología. Supongamos que tenemos un club de adivinos que constantemente aciertan, que reiteradamente obtienen verdades. ¿Nuestra epistemología diría que esto es un ejemplo paradigmático de una tecnología epistemológicamente saludable? No del todo, creo. Más bien tenderíamos a pensar que hay que ponerse a trabajar en torno a esos éxitos: el hecho de que contemos con predicciones adecuadas es un dato importante aunque queda mucho todavía por investigar. ¿Por qué?

Pues queremos justificar esas creencias y "comprender" de qué se trata: seguramente buscaremos averiguar de qué manera hemos obtenido esas verdades y cómo se ubican en la trama de nuestras creencias. En la vida cotidiana y en las ciencias (y no existen sólo rupturas entre los saberes de ambas, también hay imprescindibles continuidades), además de procurar que las creencias sean verdaderas, también queremos que estén justificadas y se integren más o menos sistemáticamente con nuestras otras creencias.

Quiero detenerme todavía en otro texto de Quine, en colaboración con J.S. Ullian:

> Hoy se acepta que la deducción a partir de verdades autoevidentes y de la observación no es el único camino que conduce a la verdad y ni siquiera a creencias razonables. Otro factor importante, tanto en la ciencia sólida como en la vida diaria, es la hipótesis. Por lo pronto, podemos destacar cinco virtudes que contribuyen a la aceptabilidad y que una hipótesis puede tener diferentes grados.[4]

En este pasaje, Quine y Ullian usan la palabra "virtud" en su sentido más abarcador, como la capacidad de algo para producir un efecto beneficioso, como cuando decimos "sus ojos tienen la virtud de ver bien" o "ese cuchillo tiene la virtud de

una teoría no importe; sólo que no puede ser el propósito de la epistemología y ni siquiera es el único punto de vista para juzgar las diversas creencias.

[4] Quine y Ullian 1970, p. 43.

cortar". Para diferenciarlas de las virtudes morales —de las capacidades para producir efectos beneficiosos morales—, suele llamarse a estas virtudes que Quine y Ullian no califican, "virtudes epistémicas". Según Quine y Ullian son virtudes de una hipótesis: el conservadurismo (la continuidad con el resto del saber), la generalidad, la simplicidad, la refutabilidad, la modestia (cuanto menos se cambie en el saber ya aceptado, mejor). Si no me equivoco, el estudio de este *tipo* de virtudes —aunque no sean precisamente las que Quine y Ullian enumeran, ni se caractericen como Quine y Ullian lo hacen— constituye un momento constitutivo de cualquier epistemología que procure escapar a nuestro dilema.

Entonces, a partir de algunos propósitos de la epistemología clásica y de la propuesta modificada de la naturalización de la epistemología —y más allá de sus diferencias que, en algunos aspectos, aparecen como más superficiales que profundas— podemos comenzar ya a dar cierto respaldo a la primera tesis: la epistemología debe ser una reflexión en torno a cómo obtenemos y calificamos los diversos saberes y, así, una reflexión con relación a cómo nos vamos conformando en tanto sujetos cognoscentes y a cómo se obtienen y califican las diversas "tramas de creencias", tanto en la vida cotidiana como en las ciencias.

Pero, ¿por qué necesitamos y, no pocas veces, deseamos con ansiedad obtener y calificar saberes? ¿Por qué necesitamos y deseamos convertirnos en sujetos cognoscentes con capacidades cada vez más confiables...?

Los saberes son nuestros amarres al mundo. De esos amarres y de su calificación depende nuestra sobrevivencia y, en gran medida, la conducción satisfactoria de nuestra vida. Por eso, de la *calidad* de esos saberes depende la *calidad* de nuestra vida.

El lema normativo de la epistemología clásica: "enmendar el entendimiento para saber de manera pertinente" continúa, pues, siendo la propuesta inevitable de la epistemología. ¿Quiere decir ello que el dilema inicial es un dilema genuino: o regresamos a lo que llamé la versión primitiva de la epistemología naturalizada, su versión descriptivista sin ninguna pretensión normativa, o tenemos que defender, con la tradición, que hay algo así como un método del saber o, al menos, condiciones precisas, fijas y generales para obtener y calificar los saberes?

Repito que se trata de un falso dilema puesto que también disponemos de las virtudes epistémicas. Vayamos, pues, a ellas.

II

Atendamos la tesis (2). ¿Qué es una virtud epistémica? Lo que Quine, Ullian y otros autores entienden por virtudes son rasgos o atributos de las tramas de creencias, de las hipótesis, de las teorías, de los argumentos; en general, rasgos excelentes de nuestros procedimientos para obtener y calificar los saberes; llamémoslas "virtudes epistémicas procedimentales". En cambio, lo que en la tradición —a partir, sobre todo, de Aristóteles— se ha entendido como "virtudes intelectuales" son las virtudes de las personas, ciertas excelencias en tanto capacidades o rasgos de carácter que hacen que esas personas sean sujetos más confiables de conocimiento que aquellas que carecen de tales rasgos; llamémoslas "virtudes epistémicas personales". En ambos casos se están calificando los procesos de formación de creencias, y se propone que la evaluación de esos procesos se realice teniendo en cuenta este doble grupo de virtudes. De esta manera, la justificación de las creencias se respalda en las propiedades que rigen los procesos de formación de creencias: tanto en lo que atañe a la "estructura" de los sujetos que conocen, como a la estructura de los procedimientos para conocer. Dicho de otra manera, se defiende que una creencia está justificada si es producida por procesos cognitivos que son, en general, sistemáticamente confiables: por procesos cognitivos virtuosos. Al respecto quiero detenerme un poco en el concepto que defiende Sosa de virtud intelectual, de virtud epistémica personal.

Según Sosa, el conocimiento es el resultado no casual del operar de una virtud intelectual: "Hemos llegado a la conclusión de que el conocimiento es la creencia verdadera, producto de la virtud intelectual, la creencia que resulta correcta en razón de la virtud y no sólo por coincidencia."

Sosa prosigue y elabora: "Para un conocimiento reflexivo necesitamos además una perspectiva epistémica que avale nuestra creencia por su origen en alguna virtud o facultad propia. Confiamos en nuestra propia corrección y sostenemos que nuestra creencia es correcta por su origen en una facultad o virtud confiables."[5]

Sosa y otros a menudo identifican, pues, la virtudes con ciertas facultades como la vista, el oído o la memoria.[6] Su argumento es: si aprehender la verdad acerca de nuestro entorno se encuentra entre los fines del ser humano, entonces, por ejemplo, la facultad de la vista será una virtud de los seres humanos. Por otra parte, Sosa alude en el pasaje citado a su contraste del conocimiento reflexivo con el conocimiento animal (y ¿mecánico?). El conocimiento reflexivo requiere que los sujetos que conocen sepan cómo adquieren sus creencias; en cambio, este requisito no es válido para los otros tipos de conocimiento. En conexión con este contraste Sosa distingue entre creencia apta y justificada. La aptitud —o condición externa del conocimiento— consiste en la confiabilidad de una facultad que genera la creencia; por el contrario, la justificación —o condición interna— nos exige dar razones que respalden nuestras creencias y el último criterio —el "tribunal legítimo de última apelación"— de la justificación es *cierto tipo de coherencia* entre estas razones. De esta manera, se trata de "exigir una coherencia amplia de un grupo de creencias para la justificación de sus miembros, una coherencia lo suficientemente amplia como para incluir metacreencias sobre el nivel-objeto, las facultades que dan pie a ellas y la confiabilidad de esas facultades".[7]

Entiendo por "política conceptual" la manera en que se caracterizan los conceptos, se los interrelacionan y cómo se plantean los problemas y se los discute a partir de *esa* trama de conceptos y no de otra. Como cualquier política, también ésta conforma varias prácticas y posee diferentes consecuencias.

Tanto en relación con el concepto de virtud epistémica como respecto del concepto de coherencia tengo algunas dudas sobre la política conceptual de Sosa.

En primer lugar, sospecho que tal vez no es del todo fecundo identificar facultades y virtudes. En favor de esta identificación tal vez se aduzca que, por ejemplo, una percepción que

5 Sosa 1991, p. 277.
6 *Cfr.* también Greco 1992.
7 Sosa 1991, p. 293.

de manera sistemática nos entregue informaciones equivocadas acerca de nuestro medio ambiente no es, en realidad, una percepción, pues no podemos llamar "percepción" a una percepción que no cumpla para nada su cometido, esto es, a una percepción sin cierto grado de virtud. Prefiero, sin embargo, –más tradicionalmente– considerar que las virtudes epistémicas personales son los rasgos que ayudan al operar excelente de ciertas facultades o capacidades como la percepción, un poco en el sentido en que las virtudes de unos ojos son los rasgos que contribuyen al buen ejercicio de sus funciones. Reconocemos de este modo que cualquier facultad o capacidad puede ejercerse virtuosa o viciosamente. Así, se dirá que una persona posee virtudes epistémicas personales como la integridad epistémica, la cooperación, el rigor, el espíritu de rescate o interpretación benevolente (con estas últimas expresiones se postula que incluso cuando el otro se equivoca, a menudo suelen poderse rescatar en sus errores algunas verdades y que, en varios sentidos, vale la pena llevar a cabo este rescate).

Por otra parte, esta manera de expresarnos es análoga a aquella que declara que las virtudes prácticas son rasgos que dirigen o favorecen cierto modo de desear, creer o actuar, como cuando afirmamos que tal desear es benevolente, que esa creencia es mezquina, que aquel actuar es valiente. De este modo, facultades como la vista, el oído o la memoria podrán ser virtuosas o viciosas según su operar epistémicamente íntegro o fraudulento, cooperativo o no, riguroso o inepto, con espíritu de rescate o cerrado sobre sí mismo, dogmático.

En segundo lugar, considero que el concepto de coherencia que Sosa propone es, por un lado, excesivamente heterogéneo y, por ello, no sólo puede conducir a errores y confusiones sino que es difícilmente manejable, con dificultad se puede operar con él. Y, por otro lado, a partir de este concepto se tiende a desdeñar un aspecto central de las virtudes epistémicas: su carácter no necesariamente unitario e incluso, a veces, conflictivo. Según Sosa, un concepto de coherencia epistemológicamente útil debe incluir las siguientes características:

(a) consistencia lógica;

(b) "un alto grado de interconexión: lógica, probabilística, confirmatoria y explicativa".[8] Con ello creo que Sosa se refiere a que ciertas creencias hagan más probables a otras, que ciertas creencias confirmen a otras, que ciertas creencias expliquen a otras y todo ello de manera interrelacionada. Por otra parte, Sosa indica que hablar de "grados de interconexión" ya nos aleja de un puro concepto "todo o nada" de consistencia lógica;

(c) "amplitud (tanto en pluralidad como en alcance)",[9] esto es, que la coherencia considere casos muy diferentes y de manera lo suficientemente abarcadora, que tenga, pues, la virtud de la generalidad;

(d) este tipo de coherencia "debe incluir una perspectiva epistémica, una explicación al menos en líneas generales de los modos en que las creencias que pertenecen a varias categorías adquieren una justificación epistemológica: una explicación de cómo logramos conocer varios tipos de cosas abarcadas por creencias en ese grupo".[10]

(e) interrelación causal, esto es, que muchas creencias se relacionen causalmente entre sí;[11]

(f) "coherentes con las experiencias pertinentes de ese sujeto (lo cual puede tener sentido si suponemos que las experiencias pertinentes tienen su propio contenido proposicional...)".[12]

De esta manera, un concepto de coherencia, así caracterizado, da la clave –¿incluso quizá un examen?– para la justificación de las creencias. Sin embargo, tiendo a pensar que esta manera de plantear el problema de la justificación de las creencias tal vez elimina o pone en segundo plano las tensiones o incluso los conflictos abiertos que pueden surgir entre los diferentes

[8] Sosa 1991, p. 96.
[9] *Ibid.*, p. 96.
[10] *Ibid.*, p. 97.
[11] *Cfr.* Sosa 1994, p. 46.
[12] *Ibid.*

requisitos (a)-(f) que conforman este abarcador concepto de coherencia.

Por ejemplo, Quine y Ullian observan que cierta tensión persiste entre la virtud del conservadurismo –la manera en que estos autores entienden la coherencia– con las virtudes de la generalidad y la simplicidad y, por ejemplo, recuerdan que la teoría de Einstein (corregida y suplementada por Lorentz y otros): "fue un caso esplendoroso en que se ganó sencillez a costa de conservadurismo".

Sin embargo, de inmediato se nos aconseja que tengamos cuidado:

> Pero no permitamos que el esplendor nos oculte la Virtud I. Cuando nuestra ruptura con el pasado es excesiva, la imaginación retrocede; se necesita genialidad para construir la nueva teoría, y se precisa de un gran talento para orientarnos a ella. Además, incluso la revolución de Einstein tenía su veta conservadora.[13]

Si reconstruimos, entonces, la virtud del conservadurismo –conservación de nuestras creencias pasadas, compatibilidad con ellas...– como una forma de coherentismo, quizá incluso podamos decir que, en general, esta virtud necesariamente entrará en conflicto con aquellas contrastaciones empíricas que pongan en entredicho o refuten nuestras creencias actuales. Tal vez ésta sea otra manera de abordar la conocida tensión tradicional entre el fundamentismo empirista y el coherentismo; y hasta de, en algún sentido, reformular el "columpio" que indica J. McDowell entre el mito de lo dado y el coherentismo.[14]

En cualquier caso, creo que es más útil *no* presuponer una "unidad" de las virtudes epistémicas procedimentales al amparo de un concepto omniabarcante de coherencia; más bien, debemos introducir un concepto relativamente austero de coherencia o sistematicidad (para incluir tal vez la gradual interconexión lógica y probabilística) y considerar virtudes procedimentales como la contrastabilidad empírica, el poder explicativo,[15] el poder predictivo en tanto *otras* virtudes. Nuestra

[13] Quine y Ullian 1970, p. 48.
[14] *Cfr.* McDowell 1994, cap. 1.
[15] Bas C. van Fraassen 1980, 4.4.

capacidad de juicio en cada caso tendrá que tener en cuenta estas virtudes, ya sea cuando se sitúan en continuidad, ya sea cuando entran en conflicto.

Algo análogo puede indicarse también en relación con las virtudes epistémicas personales. Un momento de cualquier integridad epistémica lo constituye el concepto de autonomía, la actividad de pensar, empleando términos kantianos, no sólo "por sí mismo", sino también "de acuerdo consigo mismo". Sin embargo, ello suele entrar en tensión con el reconocimiento de nuestra inevitable heteronomía en tanto sujetos cognoscentes, de esa profunda dependencia epistémica a la que busca hacer justicia la virtud de la cooperación. Al respecto, recordemos el hecho tan reiterado de que vivimos en una cultura de expertos: de autoridades epistémicas, de "división del trabajo epistémico". Por otra parte, tensiones similares aparecen entre la virtud del rigor y la virtud del espíritu de rescate (seguramente, una tensión paralela a aquella que se da entre las virtudes prácticas de la justicia y la caridad).

Tal vez se quiera investigar: ¿cuál es la jerarquía que hay que establecer entre las virtudes personales y las virtudes procedimentales? Mi sospecha es que no tiene sentido plantear una comparación entre los dos grupos de virtudes y, por lo tanto, si no se pueden comparar, no se pueden jerarquizar.

Por ello, lo que me interesa ante todo comenzar a explorar es que a partir de ambos grupos de virtudes estamos cambiando de perspectiva en epistemología: sustituimos un enfoque atomístico centrado en un sujeto aislado que cree una creencia por dos enfoques holistas diferentes y hasta opuestos pero complementarios. Así, a partir de las virtudes personales enfrentamos los "escenarios del saber" desde el punto de vista del sujeto cognoscente y su conformación y confiabilidad; en cambio, a partir de las virtudes procedimentales, lo hacemos con los materiales que conforman la trama de los saberes, los rasgos de las creencias, las hipótesis, las teorías, los argumentos... (Si no me equivoco, el primer enfoque ha sido elaborado por lo que tradicionalmente se ha llamado "teoría del conocimiento" y el segundo por la "filosofía de la ciencia". Sin embargo, el frecuente desconocimiento mutuo de estas disciplinas, conse-

cuencia de una problemática división de trabajo, ha conducido a empobrecer y hasta a distorsionar ambos enfoques.)

III

Proponemos, entonces, como la política conceptual más promisoria en epistemología la de distinguir entre diferentes virtudes personales y procedimentales que en cada caso la capacidad de juicio tendrá que sopesar en su empeño por lograr creencias verdaderas y justificadas. Hay, sin embargo, varias propiedades que vinculan los dos grupos de virtudes y que permite calificarlos como "virtudes epistémicas": por un lado, en ambos grupos nos encontramos con características que promueven la justificación, la verdad y, por lo tanto, el saber; por otro lado, en ningún caso se trata de un "método" en el sentido clásico, de criterios precisos, fijos y generales, esto es, de "criterios" en el sentido más estricto de esta palabra, como conceptos "todo o nada".[16]

Sin embargo, ¿cuál es la diferencia entre una virtud, sea personal o procedimental, y un criterio preciso, fijo y general? Diré que un criterio es un conductor de justificación, de verdad o de saber. En cambio, una virtud epistémica es un promotor de justificación, de verdad o de saber.

Atendamos un poco a esta distinción entre conductores y promotores. Por ejemplo, la deducción es un criterio preciso, fijo y general. Si las premisas son verdaderas y la conclusión se respalda deductivamente en las premisas, entonces, necesariamente la conclusión es verdadera. En este sentido, la deducción es un conductor de verdad: la deducción transmite necesariamente la verdad de las premisas a la conclusión. De ahí que podamos considerar la deducción como un criterio preciso, fijo y general para calificar los resultados de los diferentes razonamientos (estamos, pues, ante un concepto "todo o nada"): fuera de los razonamientos deductivos, los otros resultados sólo tendrán algún grado de probabilidad o aceptabilidad. Sin embargo, no todos los conductores son de esta clase. Todo conductor transmite algo, pero esto no significa que lo haga usando conceptos "todo o nada", mediante criterios precisos, fijos y generales, o

[16] *Cfr.* Pereda 1994.

empleando lo que podríamos llamar "conductores criteriales". También existen conductores "no-criteriales". Por ejemplo, las virtudes epistémicas son conductores no-criteriales de la justificación de nuestras creencias. Así, por ejemplo, si una creencia es el resultado del funcionamiento virtuoso de las habilidades de un sujeto cognoscente, se encuentra relacionada sistemáticamente con el resto de sus creencias, está bien contrastada empíricamente y exhibe un gran poder predictivo, entonces tal creencia es, hasta cierto grado, una creencia justificada.

En cambio, las virtudes epistémicas, personales o procedimentales, no son conductores sino promotores de verdad y, en general, de saber.

Un promotor de *x* inicia *x*, ayuda a lograr *x*, difunde *x*, activa una acción que conduce a *x* y que, en la ausencia de esa activación, esa acción se encontraría paralizada o amortiguada. Por supuesto, un promotor de *x* no es un conductor de *x* en el sentido en que se dice que la deducción es un conductor de verdad, pues un promotor de *x* no puede ofrecer ninguna garantía para obtener *x*. ¿Qué efectos tiene para las virtudes epistémicas, sean personales o procedimentales, indicar que se trata de promotores y no de conductores de verdad y, en general, de saber? Para responder a esta pregunta me limitaré a tomar en consideración sólo virtudes epistémicas procedimentales como la sistematicidad (cuyo primer momento es la consistencia lógica), la contrastabilidad empírica, el poder predictivo, el poder explicativo.

En primer lugar, el resultado del operar de las virtudes epistémicas procedimentales es inevitablemente falible. En este sentido, siempre son posibles las cláusulas adversativas del tipo: la creencia *c* se encuentra sistemáticamente vinculada con el resto de nuestro sistema de creencias, está bien contrastada empíricamente —y tiene muchos contrastadores potenciales—, posee gran poder predictivo y gran poder explicativo; no obstante, *c* es una creencia falsa y, por lo tanto, ningún saber.

En segundo lugar, la lista y el significado de las diferentes virtudes epistémicas no es preciso, fijo y general: ha tenido y sigue teniendo un importante rango de variaciones históricas. Hay virtudes epistémicas que aparecen, se "atrincheran" y luego desaparecen en el curso de las investigaciones. E incluso entre

las virtudes más resistentes a las "revoluciones" científicas su comprensión y su valor suelen modificarse. Por ejemplo, lo que se ha entendido por poder explicativo desde el siglo XVII hasta la actualidad ha sufrido diversificaciones y cambios. En el siglo XVII el ideal era la explicación de mecanismos del tipo del reloj. Luego se buscó mayor abstracción procurando explicaciones por leyes; a su vez, estas explicaciones por leyes han sufrido diferentes variaciones; son muy diferentes las explicaciones por leyes en la mecánica que las explicaciones por leyes que implican transformaciones de energía, como las leyes de la fisiología.[17]

En tercer lugar, el funcionamiento de las virtudes epistémicas es gradual. Esto es, conceptos "todo o nada" no rigen este funcionamiento. Hay grados de sistematicidad, de contrastabilidad empírica, de poder explicativo, de poder predictivo.

En cuarto lugar, incluso suponiendo una lista relativamente fija de virtudes epistémicas con significado relativamente fijo —por ejemplo, suponiendo que el operar de ciertas virtudes epistémicas en una comunidad científica estable en cierto tiempo las hace relativamente invariables—, las virtudes epistémicas procedimentales a menudo entran en conflicto. Supongamos que en relación con un problema las creencias c_1 tienen alta contrastabilidad empírica pero poco poder explicativo y, a la inversa, las creencias c_2 poseen poca contrastabilidad empírica y mucho poder explicativo; en tal caso no está nada claro que lo racional sea retener c_1 y rechazar c_2; según la circunstancia habrá que sopesar varias consideraciones.[18]

[17] *Cfr.* Martínez 1997.

[18] Por ejemplo, consideremos algunas teorías sobre el poder en las ciencias sociales. En las llamadas "teorías conductistas" sobre el poder, la virtud epistémica determinante de la investigación es la contrastabilidad empírica, pensada como estudio del comportamiento puramente observable de ciertos actores; la concepción conductista de la contrastabilidad empírica fue muy influyente durante varias décadas a partir de los años 30. De ese modo, quien prevalece en las decisiones en relación con conflictos observables es quien tiene más poder. Así, señala Dahl que la hipótesis de una clase dominante en cierta sociedad sólo se puede defender si hay "casos que conlleven decisiones políticas clave en las cuales las preferencias de la elite dominante hipotética se oponen a las de cualquier otro grupo adecuado que pueda sugerirse", y si "en tales casos, por lo general prevalecen las preferencias de la elite" (Dahl 1957, p. 466). Por supuesto, sólo se estudian las preferencias que se hacen conscientemente y se exhiben en la acción; de antemano se desecha la hipótesis de que pueda haber algo así como preferencias inarticuladas o no observables, que, sin embargo, podrían explicar convincentemente ciertas situaciones de hecho. El poder explicativo es una virtud que en ningún caso puede colocarse a la par de la contrastabilidad empírica. Sin embargo, no es difícil observar, como Bachrach y Baratz indican, que en tales teorías se está olvidando "el hecho de que el poder puede ser ejercido, y a menudo lo es, mediante la restricción del alcance de la toma de decisiones" (Bachrach y Baratz 1970, p. 6). Además de los procesos observables de *decision-making*, quien se ocupa del poder debe también ocuparse en problemas como los de la coerción, la influencia, la autoridad, la fuerza, la manipulación. Hay, sin embargo, un presupuesto que comparten las teorías conductistas y críticos como Bachrach y Baratz: si "no hay conflicto, manifiesto u oculto, debemos suponer que hay un consenso con respecto a la designación dominante de valores, en cuyo caso dejar de tomar decisiones es imposible" (*ibid.*, p. 49). En estos críticos, pues, aunque virtudes como la sistematicidad y el poder explicativo se toman muy en cuenta, en último término, estas virtudes se subordinan a la virtud de la contrastabilidad empírica (entendida esta virtud, repito, como la entiende el conductismo) y, por eso, su discusión del poder permanece muy limitada. Ésta es la conclusión a la que llega Steven Lukes: por un lado, no hay que olvidar que "*A* puede ejercer un poder sobre *B* haciéndolo que haga lo que no quiere hacer, pero también puede ejercer un poder sobre él moldeando, determinando o influyendo en sus deseos mismos" (Lukes 1974, p. 23). Por otro lado, lejos de tener que situar el problema del poder en relación con conflictos: "¿no es impedir, en cualquier grado, que la gente tenga motivos de sufrimiento moldeando sus percepciones, conocimientos y preferencias de manera tal que acepten su papel en el orden de cosas existentes (ya sea porque no puedan concebir o imaginar una alternativa a ese orden, o porque lo conciben como natural e inmutable, o porque creen que corresponde a un orden divino y benéfico) la forma más insidiosa y suprema de ejercitar el poder?" (*ibid.*, p. 24). En este sentido, hay que recordar que M. Foucault desarrolla sus estudios sobre el poder precisamente en esta dirección: Foucault insiste en que todo poder se constituye como un conjunto de relaciones asimétricas y cambiantes que conforman nuestras creencias, deseos, emociones y proyectos de vida. Por eso, para investigar el poder en su materialidad hay que ir al nivel de las diferentes "microprácticas" y a las "tecnologías políticas" que las configuran, entre otras, a las relaciones de poder en las prisiones, los hospitales, las iglesias y demás instituciones (*cfr.* Foucault 1975). Sin duda, las políticas conceptuales de Lukes y Foucault carecen de la virtud de la simplicidad, virtud que poseen las de Dahl o Bachrach y Baratz, pues —entre otras dificultades— implican de caso en caso sopesar muy en serio diferentes virtudes procedimentales, pero ¿tenemos que repudiarlas simplemente por ello?

Si no me equivoco, algo análogo a lo dicho en relación con las virtudes procedimentales puede afirmarse respecto de las virtudes personales. Rechazo, pues, cualquier intento de dar

una jerarquía fija de las diferentes virtudes en el interior de ambos grupos de virtudes epistémicas; rechazo cualquier propuesta de elegir *a priori* en qué orden tienen que predominar las virtudes en relación con nuestra capacidad de juzgar.

Se objetará: se ha hablado de las virtudes epistémicas, tanto personales como procedimentales, como si se tratase de un grupo fácil de caracterizar. Sin embargo, por ejemplo, ¿cómo distinguir entre las virtudes epistémicas, por un lado, y otros recursos epistémicos y otra clase de virtudes no epistémicas como las virtudes morales, por otro? Consideremos los siguientes ejemplos:

(a) levantarse temprano y cantar en la ducha suscita las mejores ideas en una persona *P*;

(b) la contrastabilidad empírica es una virtud procedimental;

(c) la integridad moral de una persona *P* promueve el saber.

Creo que la diferencia entre un recurso epistémico como (a) y una virtud epistémica como (b) es más o menos visible: radica en que en (a) nos encontramos ante un rasgo o estrategia accidental para obtener saber, en cambio, en (b) estamos ante un rasgo o estrategia sistemática. Por supuesto, la diferencia entre rasgos o estrategias accidentales y sistemáticas es empírica; si, por ejemplo, descubriésemos que la acción de levantarse temprano y cantar en la ducha tiene una altísima correlación con la producción de teorías científicas geniales, entonces, habría que ponerse a investigar qué mecanismos se ponen en juego en tal correlación y qué leyes rigen esos mecanismos (para distinguir una correlación casual de una causal) y, acaso, podríamos terminar concluyendo que, en relación con (a), nos encontramos ante una virtud epistémica fundamental.

Más complicado es, creo, distinguir las virtudes epistémicas personales de las virtudes morales. Por ejemplo, la integridad es ambas cosas y es complicado decidir cuándo termina la integridad moral y empieza la integridad epistémica. Sin embargo, ¿de qué estoy hablando? Solemos pensar la virtud de la integridad moral *grosso modo* como la adhesión a cierto código de valores, junto con la honestidad y lealtad hacia ese código, además del coraje que implica su defensa y puesta en obra. En *este* sentido,

la integridad epistémica parecería ser una virtud más firme, incluso más central, que la integridad moral. Pues se puede ser moralmente íntegro y moralmente repugnante (pensemos en un militante nazi con integridad moral) y, en cambio, los valores a los que se adhiere quien es epistémicamente íntegro (justificación de las creencias, verdad, saber...) ¿no son acaso irrenunciables en cualquier empresa epistemológica? Esto es, la integridad moral evita algunas formas de corrupción, pero no evita la corrupción misma de los valores a que somos leales (de este modo, la integridad es casi otra palabra para "autenticidad"). Por el contrario, la integridad epistémica se opone a cualquier forma de corrupción epistémica. Lamentablemente, esto último no es del todo cierto. También la integridad epistémica, si no se tienen otros factores en cuenta, si la capacidad de juicio no sabe ubicar los escenarios del saber en la trama del resto de las preocupaciones de la vida humana, puede con facilidad degenerar en alguna forma de fanatismo.

Pero lo que más importa en esta discusión es recordar que respaldando a ambas modalidades de la integridad encontramos ciertos rasgos comunes: la firmeza de carácter e independencia de pensamiento que implica toda lealtad a las propias convicciones y que, en ciertos casos, podemos describir de manera epistémica y, en otros, de manera moral. Creo, no obstante, que la existencia de una zona de penumbra entre la descripción de una virtud como epistémica o como moral sólo debería despertar ansiedades en quien confunda el vértigo simplificador con una virtud.[19]

Podemos ya volver a considerar las propiedades que hacen de las virtudes epistémicas promotoras de saber y conductoras no-criteriales de justificación y verdad: la falibilidad, la historicidad, la gradualidad y el potencial conflictivo del operar de las virtudes epistémicas. Teniendo en cuenta estas propiedades y su inevitable referencia al operar de nuestra capacidad de juicio podemos decir que la normatividad de estas virtudes, como la normatividad de cualquier promotor, no es una "normatividad rígida" sino una "normatividad reflexiva".

[19] *Cfr.* Zagzebski 1996.

El ideal de una normatividad rígida es la normatividad de un algoritmo. En una normatividad rígida encontramos sólo criterios precisos, fijos y generales (conceptos "todo o nada"). Así, la aplicación de normas rígidas no tiene para qué tener en cuenta las prácticas particulares en que se aplica esa norma; nos encontramos ante una aplicación acontextual, ante una aplicación a menudo mecánica o *cuasi* mecánica. Buenos ejemplos de normatividad rígida lo conforman los sistemas deductivos; como ejemplos conocidos de pretendida normatividad rígida podemos recordar los viejos intentos de demarcar la ciencia de la metafísica en Carnap (principio de verificabilidad) o la ciencia de la pseudociencia en Popper (principio de falsación).

Por el contrario, una normatividad reflexiva no puede ejercerse más que tomando muy en serio la práctica concreta en que se aplica; más todavía, con frecuencia cualquier normatividad reflexiva sólo puede hacerse presente como parte del proceso de hacer explícita la práctica que ésta gobierna.[20] Así, cualquier normatividad reflexiva se introduce y se evalúa como se introduce y se evalúa una conjetura: se proponen ciertas virtudes y reglas y luego se observa qué implica operar con ellas, de qué prácticas de conocimiento forman parte y qué máximas de conducta nos proponen, así como a qué nos conduce seguirlas, si a partir de ellas la investigación avanza o se estanca (recordemos que a partir de algunos éxitos empíricos de hoy suelen formularse las normas epistémicas de mañana).

Por eso, cualquier normatividad reflexiva apela al ejercicio de nuestra capacidad de juzgar: de sopesar diversas consideraciones. Por ejemplo, para que la capacidad de juzgar pueda tratar (balancear, evaluar...) la justificación de una creencia *c*, hay que tener en cuenta parámetros, resultados de tradiciones diversas, virtudes personales como la integridad epistémica, la cooperación, el rigor o el espíritu de rescate y virtudes procedimentales como la sistematicidad, la contrastabilidad empírica, el poder explicativo, el poder predictivo. Al sopesar estas virtudes, la capacidad de juzgar no podrá olvidar que estamos ante parámetros falibles, históricamente variables, graduales y potencialmente conflictivos.

[20] *Cfr.* Brandom 1994.

IV

Regresemos a nuestro dilema: o se retienen las aspiraciones normativas rígidas de la epistemología clásica o se reduce la epistemología a una ciencia descriptiva (como se sugiere en la propuesta original de la epistemología naturalizada). Sin embargo, tal vez tengamos que reformular la primera opción del dilema y, en relación con la normatividad rígida, haya que distinguir entre:

(a) su carácter *a priori*, y

(b) su carácter algorítmico o, al menos, su ideal algorítmico.

Un concepto de normatividad rígida incluye (a) y (b), o ¿tenemos la posibilidad de rechazar (a) y aceptar (b)? Considero que la propiedad definitoria de la normatividad rígida es (b) y, así, se podría, por ejemplo, considerar una normatividad rígida *a priori* y una normatividad rígida convencional. No obstante, también tiendo a pensar que cuando se habla de una normatividad *a priori* en sentido estricto se presupone, en todos los casos, una normatividad rígida. Hablo de un ¿*a priori* en sentido estricto?, pues también se puede hablar de un ¿*a priori* metodológico?, de un ¿*a priori* histórico?..., y en estos casos, no tenemos por qué obligarnos a una normatividad rígida.

Entonces, o hay un método del saber, condiciones precisas, fijas y generales, conceptos "todo o nada" para obtener y evaluar las justificaciones de las creencias, o "todo vale". Esto es: o defendemos una normatividad *a priori* o *cuasi a priori*, o nos resignamos a un descriptivismo neutral a cualquier normatividad. He dicho que se trata de un falso dilema, pues el presupuesto común a ambas opciones del dilema radica en afirmar que no hay otro tipo de normatividad que la normatividad rígida; de esta manera, se reduce toda posibilidad de "normatividad" epistemológica a la normatividad *a priori*, o al menos, a la normatividad precisa, fija y general de la aplicación mecánica o *cuasi* mecánica de ciertos criterios. Sin embargo, apenas se introduce la normatividad reflexiva, normatividad falible, histórica, gradual, conflictiva, normatividad propia de las virtudes epistémicas, el dilema desaparece.

En efecto, a partir de los materiales que nos ofrecen virtudes epistémicas que hoy consideramos imprescindibles, por ejemplo, virtudes personales como la integridad epistémica, la cooperación, el rigor y el espíritu de rescate, y virtudes procedimentales como la sistematicidad, la constrastabilidad empírica, el poder explicativo, el poder predictivo... y sus variadas tradiciones, podemos retener las aspiraciones normativas de la epistemología clásica y, a la vez, "naturalizar" una y otra vez esta normatividad reflexiva a partir de los materiales que nos ofrecen la psicología, las ciencias cognitivas, la inteligencia artificial, las neurociencias, la biología, la sociología y la historia del saber. No tenemos ya que elegir, pues, entre una normatividad *a priori* o, por lo menos, precisa, fija y general, y una epistemología naturalizada puramente descriptiva, sin pretensiones normativas. La disolución del dilema, por un lado, nos enseña que la epistemología no puede dejar de ser a la vez normativa y empírica: los modelos epistemológicos se ponen a prueba y se evalúan de modo análogo –aunque no idéntico– a como se ponen a prueba y se evalúan los otros modelos científicos, y en el curso de las investigaciones perecen algunos y permanecen otros.

Por otro lado, esta disolución nos deja entrever que la normatividad reflexiva (que incluye también en sí normas rígidas, aunque no se limita a ellas) y los saberes proposicionales pertenecen a una trama histórica compleja en cuyo interior se desarrolla algo así como un círculo virtuoso o, si se prefiere, un movimiento en espiral crítica regido por las virtudes epistémicas, tanto personales como procedimentales, entre normas y saberes proposicionales, entre saberes proposicionales y normas. Es en esta espiral crítica donde se conforma y se corrige la capacidad de juzgar. Una buena epistemología –que si es "buena", inevitablemente tendrá que ser normativa y naturalizada– debe preocuparse por todo ello.

BIBLIOGRAFÍA

Bachrach, Peter y S. Morton Baratz, 1970, *Power and Poverty. Theory and Practice*, Oxford University Press, Nueva York.

Brandon, Richard, 1994, *Make it Explicit: Reasoning, and Discursive Commitment*, Harvard College, Cambridge.

Dahl, Robert A., 1957, "A Critique of the Ruling Elite Model", *American Political Science Review*, 52, pp. 463–469.

Dancy, Jonathan y Ernest Sosa (eds.), 1992, *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford.

Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, París.

Greco, John, 1992, "Virtue Espistemologie", en Dancy y Sosa 1992.

Lukes, Steven, 1974, *Power: A Radical View*, Macmillan, Essex.

Martínez, Sergio, 1997, *De los efectos a las causas*, UNAM/Paidós, México.

McDowell, John, 1994, *Mind and World*, Harvard University Press.

Pereda, Carlos, 1994, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona.

Quine, W.V.O., 1969, "Epistemology Naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York.

—, 1986, "Reply to Morton White", en Lewis Hahn y Paul Schilpp (eds.), *The Philosophy of W.V.O. Quine*, Open Court, La Salle, Il.

—y J.S. Ullian, 1970, *The Web of Belief*, Random House, Nueva York.

Sosa, Ernesto, 1991, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 1994, "Virtue Perspectivism: A Response to Foley and Fumerton", en E. Villanueva (ed.), *Truth and Rationality, Philosophical Issues*.

Toulmin, Stephen, 1961, *Foresight and Understanding*, Harper and Row, Nueva York y Evanston.

Van Fraassen, Bas C., 1980, *The Scientific Image*, Oxford University Press. [Versión castellana: *La imagen científica*, UNAM/Paidós, México, 1996.]

Zagzebski, Linda, 1996, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.